

Individualrechten nicht gerecht. Optimierungsgesichtspunkte könnten erst dann eine Rolle spielen, wenn sichergestellt sei, daß keine Menschenrechte verletzt würden. Auf den einschränkenden Charakter der Menschenrechte sei die in der Technikfolgenabschätzung betonte Asymmetrie zwischen negativen und positiven Folgen zurückzuführen. Die verschiedenen Rechte (Menschenrechte, Bürgerrechte, Eigentumsrechte) ständen zueinander nicht im Verhältnis der Abwägung, sondern der Vorordnung und Komplementierung; so könne z. B. das individuelle Lebensrecht nicht gegen individuelle Freiheiten abgewogen werden.

Auf zwei Bereichsethiken sei kurz eingegangen. Das zentrale Problem der Wissenschaftsethik sieht N.-R. in dem Konflikt zwischen dem „Ethos epistemischer Rationalität“, das dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt verpflichtet ist, und dem Ethos wissenschaftlicher Folgenverantwortung. Das Verantwortungsethos sei eine Erweiterung, aber kein Ersatz für das Ethos epistemischer Rationalität. Diese Verantwortung müsse zwar kollektiv und institutionalisiert, aber sie könne nicht wissenschaftsextern, etwa durch die Ministerialbürokratie, wahrgenommen werden. N.-R. plädiert deshalb für Ethikkommissionen, und zwar über den Bereich der Medizin und des Tierschutzes hinaus. Kritisiert wird die besonderes in Deutschland ausgeprägte Attitüde der Autonomie und Isolierung der Wissenschaft, welche die Notwendigkeit der Kooperation von Wissenschaft und Gesellschaft übersehe. In diesem Zusammenhang geht N.-R. auf das Problem des Wissenschaftsjournalismus ein. Das vielleicht wirksamste Bindeglied zwischen Wissenschaft und Gesellschaft sieht er in der Verkopplung von Forschung und Lehre an den Universitäten, und er hält von daher die Auslagerung wesentlicher Bereiche wissenschaftlicher Forschung aus dem universitären Kontext für problematisch.

Als verbindender Rahmen für die verschiedenen Artikel über bioethische Themen dürfte der Beitrag „Wert des Lebens“ am Ende des Bandes gedacht sein, der nochmals die deontologische Position des Hrsg.s zeigt. Moralische Kriterien für den richtigen Umgang mit dem Leben ließen sich unabhängig von Theorien über den Wert des Lebens gewinnen. N.-R. greift dafür auf die Theorie individueller Rechte zurück. Personen, denen individuelle Rechte zugeschrieben werden, hätten die Freiheit, auf deren Beachtung zu verzichten. Praktisch relevant würden Rechte durch Wünsche bzw. Wunschauforderungen. Rechte sicherten den individuellen Freiheitsspielraum, der für eine autonome Lebensgestaltung notwendig sei. Wenn die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens auf dem so verstandenen individuellen Lebensrecht beruhe, dann „legt [sie] weder auf Lebensverlängerung um jeden Preis noch auf ein Verbot der Abtreibung fest, und sie schließt weder passive noch aktive Sterbehilfe moralisch aus“ (858). Diese Folgerung beruht auf der Voraussetzung, daß individuelle Rechte zum einzigen und entscheidenden Gesichtspunkt gemacht werden. Selbst wenn man das zugeben wollte, würde sich die auch für die Euthanasiedebatte entscheidende Frage stellen, ob individuelle Rechte für alle gesichert werden können, ohne daß sie in bestimmten Fällen bei einzelnen Personen eingeschränkt werden.

Auch dort, wo kritische Fragen zu stellen sind, bestechen N.-R.s Ausführungen durch die breite und detaillierte Information, das gute praktische Urteil, originelle Interpretationen und die kritische, intuitiv und technisch souveräne Argumentation. Für jeden, der sich mit Fragen der angewandten Ethik beschäftigt, bietet das Handbuch eine hilfreiche und unerläßliche Orientierung.

F. RICKEN S. J.

SEEL, MARTIN, *Versuch über die Form des Glücks*. Studien zur Ethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995. 365 S.

Trotz des beschaulichen Titels bietet der Verf. weder Essay noch Lebensberatung, sondern seine überaus lesenswerte Antwort auf die in der Ethik gegenwärtig intensiv diskutierte Frage nach dem Verhältnis von „Gerechtem“ und „Gutem“. Nicht zuletzt durch die sogenannte Kommunitarismusdebatte wurde auch die Aufmerksamkeit der an Kant geschulten Moralphilosophie wieder stärker auf praktische Orientierungen guten Lebens sowie auf die sie tragenden sittlichen Gemeinschaften gelenkt. Gleichzeitig bestätigte sich dabei jedoch die Notwendigkeit universaler Moral, da nur auf deren Grundlage sittliche Gemeinschaften in pluralen Gesellschaften friedlich koexistieren

können. In dieser Richtung sucht auch der Verf. Differenz und Zusammenhang zwischen gutem Leben und richtigem Handeln zu klären: Zwar unterscheiden sich die mit „gut“ und „richtig“ angezeigten Beurteilungen menschlichen Handelns derart, daß kein Beurteilungsmaßstab aus dem anderen gewonnen werden kann. Gleichwohl sind sie „unzertrennlich“. Denn das gute Leben braucht den Schutz der universalen Moral, um allen die Möglichkeiten guten Lebens zu sichern. Dagegen setzt die universale Moral eine allgemeine Vorstellung des guten Lebens voraus. Moralische Forderungen kann nämlich nur jemand erheben, der weiß, daß es ihm dabei um die Ermöglichung guten Lebens für alle geht.

Außergewöhnlich ist weniger diese These, als vielmehr der Argumentationsverlauf zu ihrer Begründung. Um Differenz und Zusammenhang zwischen gutem Leben und richtigem Handeln zu zeigen, setzt der Verf. mit einer von moralischen Fragen zunächst absehenden Theorie des guten Lebens ein. Eine allgemeine Vorstellung guten Lebens läßt sich nur formal gewinnen, nämlich durch evaluative Reflexion darauf, wie sich Menschen am besten zu ihren Wünschen verhalten sollen. Dazu taugen weder die teleologische Vorstellung vom Glück (Erfüllung von Wünschen) noch ein ästhetisches Konzept (Erfahrung erfüllter Augenblicke). Statt dessen entwickelt der Verf. einen prozeduralen Begriff des guten Lebens: Im ganzen ist das gute Leben zu verstehen als ein „in weltöffener Selbstbestimmung geführtes Leben“, – als ein Leben, das alle um seiner selbst willen leben wollen können und sollen, weil es ihnen dauerhaft den Spielraum der Selbstbestimmung in ihrer Welt sichert. Dieses gute Leben geht keineswegs in episodischem Glück auf, obgleich es unauflöslich und spannungsreich mit episodischem Glück vernetzt ist. Trotz dieser formalen Bestimmung lassen sich für die Möglichkeit weltöffener Selbstbestimmung einige Bedingungen (relative Sicherheit, Gesundheit und Freiheit) sowie konstitutive Inhalte (Arbeit, Interaktion, Spiel und Betrachtung) angeben. Damit wird nicht ein inhaltlich bestimmtes gutes Leben ausgezeichnet; vielmehr rechnet das entwickelte Konzept weltöffener Selbstbestimmung mit einer Vielzahl individueller Varianten guten Lebens und hält sich diesen gegenüber neutral. Der Sinn von Moral liegt darin, allen, die ein gutes Leben leben wollen, einen Zugang zum Spielraum weltöffener Selbstbestimmung zu gewähren – und zwar gleichgültig, wie sie diesen Spielraum für sich selbst nutzen wollen. Wechselseitig sollen sich Personen dazu als moralische Subjekte anerkennen und gegenseitig die Möglichkeiten guten Lebens gewähren, weil ihnen allen gleichermaßen an einem guten Leben liegt. So aber setzt diese Moral wechselseitiger Anerkennung eine formale Vorstellung guten Lebens voraus. Dieses formal begriffene Gute gibt den Inhalt moralischer Anerkennung vor, während die unparteiliche Berücksichtigung dieses für alle Gute die formale Seite der Moral bestimmt. Daraus schließt der Verf.: Die Idee der Unparteilichkeit und die Idee des Guten formulieren zusammen den Begriff des moralisch Richtigen. Gleichwohl bleiben „richtig“ und „gut“ kategorial unterschiedliche Beurteilungsmaßstäbe. Seels „Ethik der Differenz“ kann daher auch Konflikte zwischen dem „Richtigen“ und dem „Guten“ nicht ausschließen. Im Gegenteil macht sie in diesem Konflikt gerade deren „Einheit ohne Identität“ sichtbar: Die Erfahrung von Glück kann moralische Regeln, moralische Regeln wiederum können individuelle Vorstellungen von Glück korrigieren, ohne daß moralische Regeln und Vorstellungen vom Glück irgendwann abschließend bestimmt werden können.

Im Voraus zu der Studie über das Verhältnis von Glück und Moral bietet das vorliegende Werk einführend einen kurzen philosophiegeschichtlichen Problemaufriß. Darüber hinaus sucht der Verf. in einem weiteren Beitrag seine Ethik der Anerkennung zu bestätigen – und zwar auf einem Felde, auf dem eine anerkennungstheoretische Begründung der Moral dem üblichen Vorurteile nach besonders leistungsschwach ist. Er sucht nämlich die moralischen Rechte weit über den Kreis moralischer Subjekte hinaus zu begründen, die sich wechselseitig Rechte und Pflichten schuldig sind. Dazu bestimmt er Moralität als eine dreistellige Relation: Zwar begründen sich moralische Rechte aus dem wechselseitigen Respekt unter Personen. Gleichwohl bestehen entsprechende Verpflichtungen keineswegs nur gegenüber diesen Personen. Viel mehr betrifft sie alle, die – wie alle Personen – für ihr Wohlergehen auf moralischen Respekt angewiesen sind, auch wenn sie nicht selbst – wie etwa Tiere – zu moralischem Respekt verpflichtet werden können. Abschließend sucht der Verf. noch den Vorrang der Moral gegenüber Einwän-

den zu verteidigen. Dabei gewinnt er einige Hinweise, warum Moral zwar nicht notwendig gutes Leben garantiert, dennoch – unter einer Vielzahl möglicher und gleichermaßen unsicherer Möglichkeiten – eine besonders attraktive Möglichkeit des guten Lebens eröffnet. Aber auch auf diesem Wege stellt sich keine Identität zwischen „Gutem“ und „Richtigem“ ein.

Die elaborierte, gleichwohl lesbare Argumentationsführung überzeugt – und zwar über die Grenzen profilierter Ethiktheorien. Denn Seels „Ethik der Differenz“ scheint mit unterschiedlichen Theorien moralischer Begründung, etwa auch mit der Diskursethik, kompatibel zu sein. Dabei trägt in seiner Argumentation die behauptete Universalität des prozeduralen Konzepts guten Lebens schwere Last. Ob aber die Möglichkeit weltoffener Selbstbestimmung als allgemeines Konzept guten Lebens, ob überhaupt das „Gute“ zur universalen Bestimmung gelingenden Lebens taugt, da bleiben zumindest Zweifel. Zwar werden wir Kinder der europäischen Aufklärung kaum der Idee dauerhafter Selbstbestimmung widersprechen können. Aber ist dieses Einverständnis bereits hinreichender Grund für ein universales Wie des Wollens? Obgleich der Verf. mit einer Vielfalt von Lebenskonzeptionen rechnet, setzt er seine Ausführungen mit einem – wenn auch äußerst sparsamen – Gemeinsamen ein, daß es nämlich für alle Menschen zum guten Leben gehört, daß sich nicht wenige ihrer Wünsche erfüllen. Womöglich wäre jedoch die allgemeine Theorie guten Lebens überzeugender geraten, wenn sie statt dessen bei den Differenzen individueller Lebensentwürfe, gar beim Streit um das gute Leben eingesetzt hätte. Vielleicht könnte nämlich eine philosophische Rekonstruktion des Streits zwischen unterschiedlichen Entwürfen guten Lebens zeigen, daß es den verschiedenen Parteien gerade in ihrem Streit um etwas Gemeinsames geht?

M. MÖHRING-HESSE

SIEP, LUDWIG, *Zwei Formen der Ethik* (Vorträge/Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften: G 347) Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. 32 S.

Einander gegenübergestellt werden die „moderne“ kantische und die „vornezeitliche“ aristotelische Ethik. Als Vertreter des kantischen Typs werden Ernst Tugendhat und Jürgen Habermas überzeugend kritisiert. Tugendhat verbinde eine scharfe Polemik gegen jede Berufung auf die Natur des Menschen mit einer unbefangenen Inanspruchnahme menschlicher Bedürfnisse. Habermas sehe, daß die Diskursethik durch Elemente der aristotelischen Ethik ergänzt werden müsse; er trenne diese Ergänzung jedoch vom Bereich der Moral und weise sie einem speziellen ethischen Diskurs über die verschiedenen Traditionen oder Lebensformen zu; S. bezweifelt mit Recht, ob diese aristotelisch-hermeneutische Ergänzung ausreicht, um Konflikte etwa in bioethischen oder Umweltfragen zu bewältigen. Bei aller Kritik an der Teleologie der Natur liege der modernen Ethik eine problematische Geschichtsteleologie zugrunde: der Glaube an den Fortschritt. Dagegen müsse die Geschichte der Geisteswissenschaften ausgehen von der Untrennbarkeit von Gewinn und Verlust, Erweiterung und Verengung. S. erinnert an die antike Parallelisierung der guten Verfassung des Menschen mit der Ordnung des Kosmos. Von einer durch eine göttliche Vernunft begründeten Ordnung der Welt könne die philosophische Ethik heute nicht mehr ausgehen. Aber S. weist auf Elemente hin, die auch ohne theologische Prämissen aus der aristotelischen in die kantische Ethik übernommen werden können und m. E. übernommen werden müssen, wenn die Ethik über bloße Formalismen hinaus etwas zu unseren heutigen Problemen will sagen können. Zustimmung genant seien: der für den Umgang mit der Natur unverzichtbare Gedanke der *scala naturae*; die Unterscheidung zwischen subjektiven, selbstgewählten Zielen und objektiven Bedürfnissen; die Frage nach objektiven Gütern, die notwendig zum menschlichen Leben gehören; die Grenzen einer als höchster Wert angesehenen Autonomie, die ausschließlich auf subjektive, selbstgesetzte Interessen bezogen ist und deshalb keine Kriterien für den Umgang mit unmündigen Menschen und der Natur entwickeln kann; die richtige Gewichtung der öffentlichen, gemeinsamen Güter gegenüber privaten Interessen.

F. RICKEN S. J.